

Habitus e imaginación

JAVIER L. CRISTIANO*

Resumen: *La intención de este artículo es enriquecer y ampliar el campo de sentido de la noción de habitus mediante la incorporación, en su lógica de funcionamiento, de los procesos de imaginación. Se expone primero el motivo por el cual el habitus amerita un desarrollo de ese tipo y se presenta luego un concepto concreto de imaginación (el de C. Castoriadis) que, a diferencia de otros, está despojado de connotaciones subjetivistas e idealistas. Se precisan después una serie de relaciones formales entre habitus e imaginación, que dan lugar a la idea del agente social como unidad dinámica de regularidad y contingencia. Se completa el análisis con la exposición de algunas derivaciones empíricas y teóricas de la propuesta.*

Abstract: *This article intends to enrich and widen the scope of the notion of habitus, by introducing in its working logic the processes of imagination. First, the article explains the reasons why habitus needs this complement. Then, it introduces a specific concept of imagination (C. Castoriadis's concept), which has no subjectivist or idealist connotations. After that, the article details a group of formal relations between habitus and imagination, which lead to the idea of social agent as a dynamic unity of regularity and contingency. Finally, the analysis includes some empirical and theoretical derivations of this proposal.*

Palabras clave: acción social, creatividad, disposiciones, representaciones sociales.

Key words: social action, creativity, dispositions, social representations.

El concepto de habitus ha trascendido con mucho su contexto original de producción, y por ende las intenciones iniciales de Pierre Bourdieu. Surgido como recurso empírico para dar cuenta de ciertas prácticas, se ha ido convirtiendo en el fundamento de una auténtica teoría de la acción, competidora explícita de otros modelos y protagonista dominante de la teoría social contemporánea. Ha dado lugar en este sen-

* Doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Labora en el Centro de Estudios Avanzados-Unidad Ejecutora de Conicet, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Temas: teoría sociológica, teorías de la acción social, cambio social. Correo electrónico: <javier.cristiano.m@gmail.com>. Tel. (0054) 0351-15548-6477. Fax: (0054) 0351-4334-1124. Enviar correspondencia a José Betinoti 3260, PH2, Barrio Nuevo Poeta Lugones, Córdoba, Argentina.

tido a una refinada discusión teórica¹ que, lejos de declinar, mantiene su vigencia y abre actualmente nuevos horizontes.²

Este artículo se ubica en ese contexto de discusión y aborda específicamente la cuestión de la “creatividad” de las prácticas sociales. Como es sabido, el supuesto determinismo del *habitus* fue en su momento uno de los puntos del debate, y con ello la decisiva cuestión de hasta qué punto el modelo podría dar cuenta de la creatividad y la innovación social. Como veremos en el primer apartado, el debate, que en principio quedó saldado en favor de una consideración flexible y aún creativa del *habitus*, puede reabrirse de un modo distinto, recordando que en efecto es un concepto mejor dispuesto para lo regular que para lo contingente, y que ese sesgo es un obstáculo para hacer del “sentido práctico” el fundamento exclusivo de la descripción del agente social.

La principal propuesta que formulamos en consecuencia es que el sesgo puede equilibrarse apelando a un concepto —el de “imaginación radical” (Castoriadis, 1999c: 288 y ss.)— que, más allá de su extrañeza en el campo de la sociología, complementa casi simétricamente al de *habitus*. Allí donde el *habitus* enfatiza lo que unifica y hace sistemáticas las prácticas, sea de un agente o de un grupo, la imaginación da cuenta de la porosa contingencia que a pesar de todo, y con las obvias variantes contextuales, registra la experiencia. Ni una cosa ni la otra tienen por qué dominar *a priori* la teoría de la acción, y la principal ventaja de la inclusión que proponemos es justamente que permite mostrar el interjuego entre los dos componentes. Sostenemos, en efecto, en la parte principal de nuestro argumento, que lejos de ser dos fenómenos aislados, *habitus* e imaginación entablan una serie de relaciones discernibles y que operan juntas, aunque no siempre en armonía, en la “economía” de las prácticas sociales. Se tra-

¹ Para una presentación de esa discusión puede consultarse Baranger (2004: 134 y ss.). Entre los aportes más significativos merecen destacarse, además obviamente de los del propio Bourdieu, los ya clásicos de Bouveresse (1995) y de Ch. Taylor (1993). Una breve y muy útil presentación de la genealogía del concepto y de sus antecedentes se encuentra en Bronckart y Schurmans (2005: 181-193).

² La investigación acerca del *habitus* incluye actualmente, por lo menos, las siguientes áreas de trabajo: (1) el análisis de sus relaciones con filosofías poco consideradas por Bourdieu, como el pragmatismo (Shusterman, 1999), la fenomenología (Crossley, 2001), el psicoanálisis (Steinmetz, 2006) y la perspectiva foucaultiana (Vásquez García, 1999); (2) el estudio de aspectos particulares de su funcionamiento, como la corporalidad (Shilling, 2004), la reflexividad (Farfán, 2005) o la dimensión identitaria (Corcuff, 2005); (3) la puesta en discusión de sus supuestos básicos a través de la investigación de campo (Lahire, 2004; Lahire, 2005: parte II).

ta, en consecuencia, de un desarrollo complementario del habitus en un ámbito, el de la creatividad, que reconoce expresamente pero que no teoriza en forma sistemática.

HABITUS Y CREATIVIDAD

Para empezar, recordemos los aspectos generales del concepto que nos ocupa: la idea de un “esquema” o “principio” que se desarrolla a partir de la experiencia social, que resulta más o menos estable en el tiempo (transportabilidad e “histéresis”), que es productor de prácticas y representaciones, y que permite que la acción sea más o menos espontánea sin dejar de ser razonable (“sentido práctico” o “sentido del juego”). Recordemos también que no sólo es un fenómeno cognitivo (*doxa*), sino también práctico y corporal (*ethos* y *hexis*). Y que para Bourdieu es un instrumento que permite superar las concepciones centradas sólo en la estructura o sólo en la subjetividad, puesto que conecta lo externo y lo interno como aspectos de una misma materia, lo social, que se encuentra por igual “en las cosas y en los cuerpos” (Bourdieu, 2007: 124).

El concepto ha sido objetado muchas veces³ por su supuesto determinismo, con el argumento de que no haría más que trasladar adentro lo que habitualmente, en los planteos estructuralistas clásicos, estaba afuera. En definitiva, lo que incorpora el agente sigue siendo una estructura, que constriñe y limita la acción y que en este sentido la “determina”. A esto ha respondido Bourdieu en muchas ocasiones y con variados argumentos que el habitus es flexible, que no es un dispositivo mecánico, que está dispuesto para cierta creatividad, y que debe pensarse en todo caso como un esquema orientador, más que como un molde o una norma cerrada (Bourdieu, 1999a: 309 y ss.; Bourdieu y Wacquant, 1999: 92).

La cuestión del determinismo ha quedado de este modo suficientemente saldada, por lo menos si se usa la palabra, determinismo, con una mínima precisión. Que algo esté determinado significa que su ocurrencia es necesaria dadas ciertas circunstancias, y está claro que casi ninguna práctica está determinada en este sentido. Menos claro es, en cambio, el sentido en que el habitus es o puede ser un medio de “invención” o de

³ Para una síntesis de la discusión y una abundante cantidad de citas, véase la nota núm. 12 en la entrevista “Habitus, *Illusio* y racionalidad” que L. Wacquant hizo a Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 1999: 98).

“creación”. Sin abundar en sutilezas lógicas, es evidente que una cosa es la contingencia relativa de las prácticas, su no-determinación, y otra su creatividad o su carácter innovador.⁴ Nuestra propuesta al respecto es que el concepto de habitus, más que fundamentar la creatividad de las prácticas, la presupone y la contempla como posibilidad. O lo que es lo mismo, el habitus es compatible con la creatividad, pero no termina de explicarla por sí mismo.

Para mostrarlo se pueden seguir varios caminos, empezando por los ejemplos empíricos de Bourdieu. Releídos desde esta inquietud, muestran que el habitus explica en general mucho mejor por qué las prácticas de un agente se parecen que por qué se diferencian. El “aristocratismo ascético” de las clases medias, por ejemplo (Bourdieu, 1988a: cap. 6), permite comprender una gran diversidad de prácticas (desde el cuidado corporal hasta el voto conservador y la “buena voluntad cultural”), pero no por qué las prácticas fueron ésas y no otras, que también se ajustaban al habitus e integraban el “espacio de los posibles”. Los análisis muestran las características comunes de las prácticas (precisamente las que remiten al habitus), pero su dispersión, su diversidad, y especialmente su origen, son algo que se da por descontado o que no ingresa en lo que importa explicar.

Un segundo camino lo ofrecen las referencias explícitas de Bourdieu a la “creatividad”, que aparecen sobre todo en dos contextos: la mencionada polémica sobre el determinismo y el análisis de campos en que la creatividad es importante, como el del arte o el de la ciencia. En lo primero (Bourdieu y Wacquant, 1999: 93), Bourdieu subraya que el habitus es sobre todo una potencialidad, un campo de actualizaciones abiertas que dependen fundamentalmente de las circunstancias. Cuando las circunstancias son estables, las prácticas tienden a repetirse, pero cuando se modifican estimulan al habitus para que se adapte creativamente. Sin embargo, esas

⁴ Desde el punto de vista lógico, la contingencia hace referencia a lo que no es *ni necesario ni imposible* (Ferrater Mora, 1964), mientras que la creatividad, como derivado de “creación”, hace referencia a *lo nuevo*. Toda práctica creativa es en este sentido contingente, pero no a la inversa, puesto que lo contingente puede no ser nuevo. A los fines de nuestro argumento definiremos la creatividad como *la capacidad de los agentes de producir prácticas novedosas, que resultan tales en función de un parámetro: las prácticas anteriores del mismo agente, o las establecidas como típicas en un contexto de acción*. También en términos convencionales, y más allá de la distinta connotación de las palabras, emplearemos como equivalentes “creación”, “invención” e “innovación”. Para una discusión de la historia y los matices de “creatividad” puede consultarse Williams, 2000.

prácticas renovadas tienen con el habitus la misma relación que cualquier otra, en el sentido de que el hecho de que sean nuevas no se explica por el habitus, que al contrario destaca lo que tienen de común con otras (por ejemplo, seguir actuando “como rico” en un nuevo contexto de pobreza).

Los análisis de campos artísticos y académicos producen globalmente la misma impresión, aun cuando toman por objeto fenómenos de “creación”. Entendemos por ejemplo que la filosofía de Heidegger (Bourdieu, 1991) es comprensible como producto de sus disposiciones y del estado del campo, pero en el mismo sentido en que son comprensibles sus demás comportamientos, los que corresponden a otros campos y los que no incluyen “creación” alguna. En este sentido, *Ser y tiempo* no tiene propiedades sociológicas distintivas respecto de, por ejemplo, las opciones políticas de Heidegger o sus prácticas más rutinarias.

Una importante vuelta de tuerca es la que propone Bourdieu en sus últimos trabajos (Bourdieu, 2004b: 194; 1999b: 527), en los que asocia la creación conceptual a la reflexividad que rige el campo científico. Repasando su propia trayectoria, muestra por ejemplo cómo el autoanálisis le permitió emplear sus disposiciones en la creación de nuevos conceptos, a partir de un dominio consciente de los condicionamientos que hace “de la necesidad virtud”. Sin embargo, la inspiración creadora proviene allí más de la ludidez que del propio habitus, que en realidad es el objeto de la crítica y del control racional. Volveremos luego sobre este punto.

El tercer plano de la discusión, el más directo, es el que ofrece la propia definición del habitus. Si atendemos a las palabras que emplea Bourdieu, vemos que hacen referencia a una suerte de potencia cuya actualización está inscrita en su lógica pero que no puede operar por sí sola. Esas palabras son: “regla”, “gramática”, “disposición”, “estructura”, “principio” y “esquema”. Más allá de sus implicancias teóricas, que son muy dispares,⁵ aluden todas a una suerte de elemento inerte que requiere para su actualización de algún tipo de activador externo. En palabras de Taylor, un principio que llene el “vacío fronterizo” entre la regla y su actualización (Taylor, 1993: 57).

⁵ El trabajo de Heran (1987) y los ya citados de Bronckart y Schurmans (2005) y de Bouveresse (1995) ofrecen información abundante sobre las fuentes filosóficas de estas expresiones. En muchos trabajos de Bourdieu hay también explicitaciones al respecto; por ejemplo, en Bourdieu, 1988b: 22, donde se alude a la “gramática generativa” de Chomsky, o en Bourdieu, 2007: 44; 65, donde se hace referencia a Wittgenstein y su noción de “regla”. Normalmente estas indicaciones aparecen como simples analogías o parentescos, sin una asunción explícita y sistemática de su contenido y de sus implicaciones.

La hipótesis de que ese principio puede ser la imaginación (tal será nuestra propuesta) choca de inmediato con resistencias, tanto a la luz de los consensos filosóficos de época como, sobre todo, de las inscripciones filosóficas de Bourdieu. Pocos autores han sido más enfáticos en su lucha contra el subjetivismo, el idealismo y la ideología del creador fuera del mundo, ideas todas que convoca la palabra en su uso corriente. Trataremos de mostrar, en el próximo apartado, que estas connotaciones no son inevitables, y que existe por lo menos un concepto de imaginación que las disuelve y que es compatible con la sociología de Bourdieu. Pero antes es necesario dejar claro por qué y para qué acudir a ese complemento respecto del habitus. Nada por el estilo sería necesario si el habitus fuese lo que en principio quiso Bourdieu que sea: un recurso para la investigación de ciertas prácticas desde una determinada perspectiva. Esa perspectiva no se propone como objetivo explicar la creatividad, sino todo lo contrario: mostrar que las probabilidades y las posibilidades están desigualmente distribuidas, que las opciones de que dispone un agente no son ilimitadas, y que la vida social tiene una regularidad que se hace comprensible precisamente mediante conceptos como el de habitus. Es lógico que en ese marco la creatividad y la contingencia tengan el lugar secundario que tienen, y es ya bastante meritorio que sean, sin embargo, un aspecto contemplado en el esquema. El problema se presenta cuando se hace del habitus no un instrumento empírico acotado, sino el fundamento de esa “teoría general de las prácticas” que tanto Bourdieu como sus seguidores se han propuesto desarrollar. Una tal teoría no puede centrar su interés exclusivamente en la regularidad, y tiene que dar cuenta de la mayor cantidad posible de fenómenos y realidades de acción. Un complemento conceptual que aluda expresamente a la creatividad y la invención puede considerarse, en este sentido, parte complementaria del mismo proyecto.

UN CONCEPTO “SOCIOLÓGICO” DE IMAGINACIÓN

Haciendo un mínimo repaso filosófico, la apelación al concepto de imaginación plantea el problema adicional de su vasta, realmente insondable historia intelectual.⁶ Como hemos anticipado, nos valdremos puntualmen-

⁶ Tres historias complementarias de la imaginación son las de Lapoujade (1988); War-nock (1981) y Ferraris (1999). Entre las principales apariciones del concepto en la historia intelectual de occidente merecen destacarse su tratamiento por Aristóteles en *Del alma*; su

te de la versión castoridiana del concepto, que además de la ventaja que anticipamos, su mejor disposición “sociológica”, tiene la de forjarse en diálogo y confrontación con una parte importante de esa historia (Castoriadis, 1999c: 269 y ss.; Castoriadis, 2005d). Castoriadis nos ahorra de este modo un trabajo mucho más extenso y nos ofrece una categoría debidamente depurada a la que denomina “imaginación radical”.⁷ Presentamos condensadamente sus principales aspectos.

1. La imaginación radical es, en primer lugar, una actividad de la psique. En buena parte de su historia, y fundamentalmente de su historia moderna, la imaginación aparece como un tema gnoseológico, como una función del “sujeto cognoscente”, sea en su versión empírica o trascendental (Lapoujade, 1986: 42 y ss.). De ahí su proximidad con distintas versiones de la noción de “sujeto”, su importancia en el contexto del idealismo y, muy especialmente, su tratamiento en términos abstractos, al margen de la encarnación social e histórica. Al ubicar la imaginación en la psique, Castoriadis hace de la imaginación, desde el principio, un fenómeno integralmente inmerso en lo social.
2. La imaginación radical puede describirse genéricamente como la capacidad de crear imágenes-representaciones⁸ más allá de la infor-

irrupción por Kant, Descartes y Hume, entre otros, en el contexto de la moderna teoría del conocimiento; su intensa presencia en el ámbito del romanticismo, en autores como Schelling o Coleridge; su recuperación, en los comienzos del siglo XX, en el ámbito de la fenomenología, por Husserl y sobre todo por Sartre, y finalmente una densa expansión y diversificación que en el siglo XX abarca a autores tan dispares como Marcuse, Bachelard, Ricoeur, Benjamin, Lacan y, por supuesto, el propio Castoriadis. En algunos de estos autores la sede filosófica del problema se va desplazando hacia referencias que convocan al psicoanálisis, la lingüística y otras ciencias empíricas. Y la noción de “imaginación” se va desplazando en muchos de ellos hacia la de “imaginario”, que para algunos es la traducción contemporánea del tema clásico de la imaginación. Hay, finalmente, una pujante “perspectiva de lo imaginario” que convoca, además de Castoriadis, a autores como Gilbert Durand, J. J. Wunenburger, B. Baczko, G. Dumézil o M. Maffesoli. Nuestra elección de Castoriadis tiene las razones que se exponen en este apartado, pero no invalida, por supuesto, esas otras alternativas.

⁷ El concepto de imaginación radical no agota la teoría de la imaginación de Castoriadis, que incluye también, y como mínimo, los conceptos de “imaginación segunda” (la operación que combina elementos de fenómenos ya conocidos) y de “imaginario instituido” (aproximadamente, el precipitado social de la imaginación radical). Hacemos, por lo tanto, un uso muy parcial de la teoría, cuyo recorte se justifica de cara al objetivo que perseguimos.

⁸ “Imagen” se usa en este contexto en un sentido amplio que no se limita a lo visual. En cuanto a “representación”, no se limita tampoco a la dimensión estrictamente cognitiva. En los términos de Castoriadis, el flujo de las imágenes psíquicas es al mismo tiempo

mación de los sentidos y de la experiencia inmediata. Imaginar es crear mundos que no existen, “dar existencia a lo que no es en ninguna otra parte” (Castoriadis, 1989: 206-207). En este sentido, no se trata de una función entre otras de la psique, sino de la que define su misma naturaleza. La psique *consiste* en esa fabricación constante de representaciones-imágenes que exceden la experiencia directa del mundo sensible.

3. Precisamente por ser “creación”, la imaginación no es reductible a ninguna determinación “causal”, ni tampoco a inferencia lógica de ningún tipo. La psique crea imágenes-representaciones que pueden ser inteligibles en sus relaciones y que pueden tener vinculación con fenómenos externos (algo que he visto hace un momento o que rescato de la memoria, por ejemplo). Pero esta franja dilucidable es sólo una parte de su naturaleza. Por debajo de lo aprehensible fluye como una suerte de “magma”,⁹ que trasciende siempre lo determinado y que se abre a posibilidades virtualmente inagotables.
4. El flujo de imágenes-representaciones no se detiene en ningún momento. Simplemente, nace con la vida y termina con la muerte, como una especie de motor constante que trabaja sin descanso, en el sueño y en la vigilia, a nivel consciente y a nivel inconsciente.
5. Por último, y en consecuencia, es un flujo que no está atado a ninguna determinación funcional u orgánica. Precisamente una diferencia decisiva entre los humanos y los demás animales es que su potencia de creación de imágenes excede los requerimientos del organismo y se encuentra liberada respecto de la estructura instintiva.

Ahora bien, desde el primer minuto de vida la psique, descrita hasta aquí en forma abstracta, entra en relación con el mundo social. Una relación que puede describirse como intercambio de dos direcciones: por un lado, la psique recibe de lo social un recurso que ella misma no puede crear, el

representación, afecto e intención (Castoriadis, 1999b). Además, el concepto de lo psíquico no tiene en Castoriadis el sentido de una oposición a lo corporal. Sostiene, al contrario, que la psique es al mismo tiempo psique y soma, y que no puede trazarse una línea clara de separación entre ambas (Castoriadis, 1999a: 47). Esta última aclaración es de vital importancia para la compatibilidad del concepto con el de *habitus*.

⁹ La palabra “magma” es tomada de la geología, donde designa un sustrato de la corteza terrestre que, entre otras cosas, es responsable de las erupciones volcánicas. Más allá de la metáfora, Castoriadis desarrolla una teoría de los fenómenos magmáticos a la que postula nada menos que como renovación de la ontología occidental (Castoriadis, 2005a).

sentido. Castoriadis recupera aquí una hipótesis clásicamente durkheimiana, según la cual sólo lo social en tanto “colectivo anónimo” es capaz de producir estructuras simbólicas que den orden y valor al mundo. Ese sentido es incorporado por la psique como un recurso indispensable que sin embargo (y ésta es la segunda dimensión) tiende a reducir su margen de actividad. La potencialidad amorfa de la psique, su posibilidad de producir un *quantum* infinito de representación, es paulatinamente normalizada, circumscripta y organizada por la vida social. Pero —y esto es lo esencial— nunca de un modo completo y definitivo. Como lo demuestra el sueño, y más ampliamente el inconsciente, pero como lo demuestra también una introspección atenta de nuestros flujos de representación, el curso de la producción de imágenes que define a la psique nunca queda reducido del todo a las exigencias ni a los significados sociales. Su carácter mágico hace que desborde siempre en algún punto, y siempre más en potencia, cualquier requerimiento o pautado de la vida social, con la que entabla, en consecuencia, una relación que puede describirse como tensión dialéctica.

Esta breve glosa del concepto¹⁰ es suficiente para mostrar ese carácter potencialmente “sociológico” del que hemos hablado. Si bien Castoriadis sitúa su análisis en el universo freudiano y se interesa sobre todo por una lectura filosófica del psicoanálisis, la “imaginación radical” se presenta como un componente del ser humano actuante y resulta directamente aprovechable, en consecuencia, para una teoría de la acción social. Pero además es un enfoque que se aleja de las connotaciones idealistas, tanto en lo filosófico como en lo político, que arrastra el concepto en su uso corriente. No estamos hablando, como se ha visto, de la operación abstracta de un sujeto trascendental, tampoco del libre juego de la inspiración y de la libertad, sino de un aspecto de la psique socializada que opera siempre en un contexto de sociabilidad y que está encarnada en un sujeto “social”.

Asumiendo los límites de la simplificación, y sólo a los efectos de la argumentación que sigue, podemos resumir en definitiva que la imaginación radical es *una actividad de la psique, que consiste en la creación constante de representaciones-imágenes que sólo en parte resultan inteligibles en términos de sintaxis lógica, que exceden ampliamente los requerimientos funcionales del organismo, que no se someten nunca por completo a las regularidades ni a las exigencias sociales, y que entablan con ellas, en consecuencia, una relación de tensión dialéctica*.

¹⁰ Para una ampliación puede verse Castoriadis, 1989: cap. 6, y para una presentación más breve, pero igualmente sistemática, Castoriadis, 2005b; Castoriadis, 1999b.

La imaginación radical así definida es ni más ni menos que la garantía de que ninguna cultura permanece inmutable y, en consecuencia, de que ningún orden está dado de una vez y para siempre. En el núcleo mismo del ser humano anida esa garantía. Y nada menos que eso es lo que incorpora, con el concepto de imaginación radical, la “teoría de las prácticas sociales”.

LAS RELACIONES ENTRE HABITUS E IMAGINACIÓN

Si volvemos al habitus desde esta definición, lo primero que salta a la vista es que permite comprender con mucho detalle esa operación normalizadora que “lo social” ejerce sobre la imaginación. Puede hablarse en este sentido, y así lo haremos, *del habitus como esquematización de la psique*. Pero además el dinamismo de la imaginación ofrece una consideración concreta de la creatividad que subyace al habitus y que en algunas circunstancias, como en seguida veremos, es capaz de ir más allá de su estructura. En este segundo plano hablaremos de *la imaginación como complemento y como desafío del habitus*. La síntesis del argumento, que desglosamos a continuación, es que (i) el habitus ejerce sobre la imaginación un gradual proceso de esquematización, que reduce su potencialidad inicial y que tiende a regularizar y homogeneizar las representaciones de los agentes, una vez constituidos como tales; (ii) que la imaginación produce al mismo tiempo, una vez esquematizada, representaciones compatibles con el habitus, complementándolo en este sentido en su dimensión “inventiva” o “creadora”; (iii) que al mismo tiempo y por lo mismo la imaginación erosiona los límites del habitus y forma parte de procesos que inciden en su transformación; (iv) que en determinadas circunstancias, la imaginación radical se manifiesta más allá de los marcos que establece el habitus.

El habitus como esquematización de la psique

Usamos “esquematización” tomando uno de los *definiens* del habitus; podrían utilizarse las palabras derivadas de “regla”, “gramática”, “estructura”, etcétera, pero el proceso incluye en todo caso estos componentes básicos:

1. En primer lugar, el habitus *impone una lógica* al flujo magmático de las imágenes-representaciones. Bourdieu ha insistido en que esa lógica es la del sentido práctico, que no es “la lógica de los lógicos”, pero

que implica lo esencial de toda lógica: un orden, una forma, una racionalidad y, en consecuencia, una cierta previsibilidad de sus manifestaciones (Bourdieu, 2007: 129). Esa lógica es la que se impone a la potencialidad amorfa de la imaginación, desde el comienzo mismo de la socialización y en un proceso gradual.

2. En segundo lugar, el habitus *canaliza* el flujo de las imágenes-representaciones. Otra de las características del habitus es la de encerrar una especie de finalidad objetiva (Bourdieu, 2007: 83), que surge de la familiaridad del agente con sus circunstancias y que le permite ahorrarse el cálculo consciente de intereses, medios y fines. Esa motivación pragmática se proyecta también sobre las imágenes-representaciones, con lo que puede decirse que el interés, socialmente estructurado, direcciona los flujos de la imaginación.
3. En tercer lugar, y como consecuencia, el habitus también *cristaliza* el mundo representativo de la psique. El carácter transportable y durable del habitus, su histéresis y su fijeza relativa, se imponen a la imaginación lo mismo que a las prácticas. Esto significa que el flujo de las representaciones se reduce en términos cuantitativos (puesto que sólo realiza algunos de sus infinitos posibles) y, en consecuencia, se hace más repetitivo y más estable.

Estos tres fenómenos se refieren a la esquematización en general y valen para cualquier habitus y para cualquier condición social. Hay que agregar, sin embargo, dos matizaciones que diversifican enormemente el mismo proceso:

4. La esquematización no ocurre del mismo modo en todas las “regiones” del espacio social. Las posiciones en la estructura son marcos diferenciados de ese proceso general, en la medida en que las disposiciones surgen precisamente de las posiciones que se ocupan. Esto significa que con el habitus no es “la sociedad” en abstracto lo que esquematiza a la psique, sino posiciones estructurales concretas, diferenciadas en términos de poder, si seguimos también en esto a Bourdieu. No puede prejuzgarse ninguna relación *a priori* entre el *quantum* relativo de poder y el tipo de esquematización, pero sí puede suponerse que existe una relación y que puede discernirse empíricamente. Lo mismo vale para el tipo de poder, si aceptamos que la distribución del poder consiste en la apropiación desigual de distintos tipos de bienes.
5. En el marco de esa diversidad, los habitus pueden ser más o menos categóricos en su trabajo de esquematización. El propio Bourdieu ha

sugerido la existencia de habitus orientados a la creación, como en el caso de la ciencia (Bourdieu, 2000: 91-92), y muchos de sus análisis describen, al contrario, habitus rígidos, automatizados y con poco margen de variación (un caso es el de la hexis corporal de las clases subalternas: Bourdieu, 2004a: 113 y ss.). Traducido a nuestros términos, esto significa que el encausamiento, la sistematización y la cristalización tienen diversos grados de fuerza e intensidad, y que en el extremo pueden reconocerse habitus cuya naturaleza consiste precisamente en requerir y estimular el despliegue de la imaginación. Espacios como el campo artístico o científico, sobre todo en algunas de sus posiciones, constituyen un ejemplo.

La imaginación como complemento y como desafío del habitus

Lo anterior responde *grosso modo* a la pregunta *qué hace el habitus con la imaginación*. Se trata, por supuesto, de un proceso a largo plazo, que no es lineal ni acumulativo, y que incluye tensiones y contradicciones como las que suelen darse entre habitus “primarios” y “secundarios”, amén de fenómenos como el habitus “escindido”, etcétera. La interacción se completa de todos modos con por lo menos tres cosas que la imaginación hace con el habitus, como contraparte dialéctica de la esquematización:

1. Primero, la imaginación *dinamiza* al habitus, produciendo representaciones compatibles con su lógica y con su orientación práctica. Dijimos al principio que el habitus es una suerte de potencialidad inerte que no da cuenta por sí solo de sus actualizaciones. En la medida en que dentro del habitus caben un número indefinido de posibilidades, la imaginación puede interpretarse como el *factum* que le confiere contenidos particulares en condiciones específicas. En este aspecto opera en consonancia con el habitus, y es exactamente el principio activador del que hablamos al final del primer apartado. Esquematizada por el habitus, la imaginación produce “espontáneamente” un flujo de representaciones-imágenes que le son apropiadas, incluyendo aquellas que deben ser inventadas por el agente por un cambio de situación o por cualquier motivo pragmático. En este sentido puede decirse que no es el habitus el que inventa, sino una imaginación esquematizada por el habitus y puesta a su servicio.

2. Pero al mismo tiempo la imaginación ejerce sobre el habitus un trabajo gradual que puede describirse como *erosión*. Las representaciones y experiencias que la imaginación produce en el interior del habitus van también desplazando sus límites y son responsables de su modificación en el tiempo. Qué tanto o qué tan poco incida en este sentido, o si la erosión implica expansión de los límites o, por el contrario, reducción y empobrecimiento, son de nuevo cuestiones empíricas. Lo importante es que la imaginación deja de ser ya un proceso subordinado al habitus para convertirse en una fuerza que presiona sobre su estructura y que empuja a su transformación. Lo hace, se entiende, por la naturaleza de la imaginación tal como fue definida: su carácter de fenómeno sólo en parte subordinable a funciones, y su renuencia a cualquier estructuración definitiva.
- 2a. Como aspecto específico de lo mismo merece destacarse la compleja relación que la imaginación entabla, en este proceso de erosión, con dos mecanismos que estimulan el cambio de habitus según Bourdieu: la modificación de las condiciones objetivas, y la autorreflexión del propio agente. Cuando es permanente, el cambio de condiciones genera una nueva “complicidad ontológica”, que reajusta los habitus a las condiciones modificadas. En este proceso puede suponerse que la imaginación participa activamente, produciendo prácticas y representaciones novedosas que, probándose ajustadas a la situación (y a intereses también redefinidos), sedimentan una nueva estructura de disposiciones. En cuanto al autoanálisis, ya vimos que el propio Bourdieu considera que, además de permitir una crítica consciente de lo adquirido, facilita un uso inventivo que hace de la necesidad virtud, como en el caso de la ciencia “reflexiva”. Tanto este proceso como la autorreflexión en general suponen también claramente a la imaginación, en la medida en que implican la capacidad de postular representaciones alternativas a las que el habitus ofrece de manera espontánea. La relación entre reflexividad e imaginación puede plantearse, en este sentido, como clave al menos para ciertos procesos de creación.
3. Por último, la imaginación tiene por definición un campo de actividad que trasciende la estructura del habitus. Puede desarrollarse de un modo imperceptible e incluso irrelevante para fines analíticos, pero puede hacerlo también de un modo precisamente *radical*, desafiando las expectativas que el habitus ha generado y poniendo en evidencia, siquiera esporádica y excepcionalmente, su naturaleza magmática.

Este último punto es sin duda el más controvertido, por lo que quisiéramos ser particularmente precisos al respecto. Que la imaginación trascienda la estructura del habitus significa que no todas las representaciones de las que un agente es capaz tienen relaciones discernibles con sus disposiciones. Volviendo a nuestro ejemplo inicial, el “aristocratismo ascético” de las clases medias da cuenta de muchas representaciones del miembro de esa clase, pero en absoluto de todas. Ni lo hace, ni pretende hacerlo, ni podría hacerlo dada la naturaleza magmática de las representaciones. Siempre hay un plus de representación que el habitus no capta ni se propone captar, pero que forma parte de la realidad del agente.

Desde este punto de vista, el desborde del habitus por la imaginación no es un fenómeno extraño, sino cotidiano y permanente. Forma parte de lo que el habitus simplemente deja fuera en su particular construcción del objeto. Sin embargo, ese remanente de representación cobra importancia cuando desencadena prácticas que son relevantes desde el punto de vista sociológico. Muchos de los fenómenos que suelen mencionarse como contraejemplo del habitus, o como demostraciones prácticas de que la “libertad” o la “iniciativa” pueden más que los condicionamientos sociales, encuentran en este marco un principio de interpretación más equilibrado y conceptualmente definido. No se trata de que las disposiciones dejen súbitamente de existir, ni mucho menos de que cierto decisionismo antropológico (la “libertad humana”) venga a saldar discusiones sociológicas. Se trata simplemente —pero también decisivamente— de que la imaginación radical confiere a las prácticas un plus de contingencia potencial que el habitus no se propone tener en cuenta y que ella sí vuelve inteligible. La imaginación radical puede en este sentido ser un principio explicativo que, a propósito de ciertas prácticas, tenga incluso mayor importancia que el habitus, pudiendo diferenciarse un *continuum* que va desde las prácticas estrechamente contenidas en el “espacio de los posibles”, hasta las que emergen como manifestación contingente de la imaginación radical.

A la pregunta de cuáles serían estas últimas prácticas, quisiéramos responder inicialmente con dos episodios de la tradición sociológica clásica que no sólo parecen desafiar al habitus como principio explicativo sino también, como ha indicado Hans Joas (2005: 44), a los supuestos más arraigados de la teoría de la acción en general. El primero es el del carisma tal como se manifiesta en algunos de los análisis de Weber, sobre todo los relacionados con la creación de instituciones a partir de figuras como el mistagogo o el profeta (Weber, 1996: 328 y ss.). Las referencias de Weber al carácter extraordinario de este fenómeno y, más aún, su dependencia de

la existencia de una “personalidad” fuera de lo común, han hecho de éste un terreno propicio para todo tipo de hipótesis extra y antisociológicas, e incluso han quedado fuera de su propia clasificación de los “tipos” de acción (la acción del profeta no se conjuga claramente como racional con arreglo a fines, ni como racional con arreglo a valores, ni como tradicional ni como afectiva). En el esquema que acabamos de esbozar, la creatividad carismática se puede comprender como la manifestación agencial de esa parte de las representaciones que no quedan sometidas a la cristalización del habitus. Más allá de la emergencia insondable de seres humanos atípicos, se trata de un aspecto de la acción social que se manifiesta allí en forma particularmente vívida pero que forma parte de la estructura de cualquier agente, del mismo modo que el habitus.

El segundo caso es el de las “efervescencias colectivas” que describe Durkheim en su estudio clásico de la religión australiana (Durkheim, 1982: 202 y ss.). También allí hay un fenómeno atípico, que consiste en una intensificación de los lazos sociales que desdibuja la percepción profana del mundo y produce prácticas completamente infrecuentes desde el punto de vista de la institucionalidad corriente. En la lógica de Durkheim, lo que se demuestra en esos casos es la fuerza exterior y coactiva de lo social, que hace de la acción, más que en ningún otro caso, un epifenómeno del hecho colectivo. Desde la perspectiva que acabamos de proponer, el fenómeno admite un encuadre en términos de teoría de la acción, y más concretamente del aspecto de la teoría de la acción que hace de las prácticas una realidad que incluye pero que excede a las “estructuras incorporadas” o, en términos de Durkheim, a los hechos sociales.

Más allá de la autoridad disciplinaria de estas referencias, las traemos a colación por la importancia de los fenómenos que describen (se trata de profundas innovaciones culturales y de la creación de instituciones), y porque muestran que la sociología ha tratado desde siempre con los fenómenos que la imaginación radical vuelve más inteligibles. Y lo ha hecho, agregamos ahora, en referencia a circunstancias menos extrañas y menos extremas que las que acabamos de señalar. La temática de la creación disruptiva atraviesa desde siempre el análisis de instituciones como el arte o la ciencia, pero también los ámbitos más domésticos de la política, la vida institucional e incluso la vida cotidiana. La cuestión de la efervescencia colectiva no se reduce al fenómeno casi extramundano que describe Durkheim, sino que se plasma en la también clásica problemática de la “masa” como contexto atípico de acción, y más recientemente en las investigaciones sobre el comportamiento en situaciones de crisis (Dupuy, 1999) o sobre

regímenes atípicos de la acción colectiva, como los que describe Boltanski en términos de “ágape” (Boltanski, 2000: cap. 4). Lo que estos fenómenos tienen en común es mostrar la acción en su carácter de *acontecimiento*, que aunque tenga condiciones discernibles de posibilidad manifiesta precisamente como tal su carácter parcialmente renuente a cualquier regularidad que se pretenda incontrovertible. La imaginación radical se postula, en definitiva, como un componente de la acción social que permite dar cuenta de ese carácter, no por una simple petición de principio (“la acción es indeterminada”), sino por la explicitación de un aspecto de la agencia (la imaginación) que entabla con otros (el habitus) relaciones discernibles.

Se imponen en este punto algunas consideraciones adicionales, a fin de que el argumento sea bien entendido. En primer lugar, recordar que hablamos de los casos extremos de un *continuum*, estadísticamente improbable pero importante precisamente por eso, por su carácter extremo. En el resto del *continuum* el papel relativo del habitus y de la imaginación está más repartido, y justamente por eso puede ser menos visible el papel específico de la imaginación.

En segundo lugar, está claro que estos fenómenos raros no ocurren en cualquier momento y en cualquier lugar. La pregunta por sus condiciones de posibilidad no sólo es legítima sino fundamental, lo mismo que su respuesta en términos de habitus, campo y clase. Lo que se afirma es que ese tipo de explicación nos informa de la probabilidad de que el fenómeno aparezca, pero no del mecanismo que permite al agente (por ejemplo, en el caso del carisma) producir una ruptura con las creencias vigentes. Como mínimo, la imaginación completa el cometido explicativo del habitus mostrando la fuente de la espontaneidad creadora que permite establecer como probable. Y como máximo, si la probabilidad no fue establecida, es un principio de explicación que adquiere mayor autonomía, aunque difícilmente una autonomía completa.

En el siguiente apartado veremos que la interacción efectiva entre habitus e imaginación requiere, más allá del punto en que la hemos esclarecido, investigación empírica. De hecho, una tentación importante a la luz de nuestro análisis sería afirmar *a priori* la mayor o menor importancia de uno en detrimento de otro (por ejemplo, afirmar que el habitus sigue teniendo fuerza explicativa allí donde opera la imaginación, pero no al revés; o que el habitus “explica” la imaginación, o a la inversa). El sentido global de nuestro argumento implica el rechazo de cualquier afirmación *a priori* de esas características y se propone como un marco analítico para resolverlas en la investigación, no antes.

Podría insistirse, precisamente, por el sentido cabal de incorporar un concepto extraño a la lógica de otro (el habitus) que se ha mostrado tan útil en la investigación de campo. Una vez más hay que subrayar que no se trata de discutir la validez empírica del concepto, indudable dentro de sus fines, sino los supuestos teóricos que precisamente esa eficacia puede contribuir a oscurecer. El concepto de imaginación radical proporciona una clarificación de la materia prima a partir de la cual se desarrolla el habitus, destacando que no es una tabla rasa, y sobre todo que no permanece inerte ni deja de ser operante una vez que el habitus se ha constituido. El sentido en que representa un “complemento” respecto del habitus debe entenderse exactamente en ese contexto: habitus e imaginación son componentes dialécticamente enlazados del ser humano actuante, que deben integrarse como tales en una teoría de la acción.

Por último, corresponde una nota adicional sobre la compatibilidad filosófica de ambas nociones, puesto que el antipsicologismo que a veces muestra Bourdieu podría hacer dudar de un acercamiento al psicoanálisis. Hay que recordar al respecto que también él utiliza la noción de libido como trasfondo del habitus (al que ocasionalmente define de hecho como “libido socializada”), pero sobre todo que comparte con Castoriadis el rechazo de la dicotomía mente/cuerpo, de cuyo intento de superación es producto el habitus lo mismo que la imaginación radical (Bourdieu, 1999a: 176-177; véase *supra*, nota 7). Si bien esto no salda una discusión indudablemente muy compleja, aleja por lo menos la impresión inicial de una distancia filosófica excesiva.

El siguiente cuadro sintetiza el conjunto del análisis:

| <i>a. Habitus</i> | <i>b. Imaginación</i> |
|--|--|
| 1. Imposición de una lógica (forma y límites). | 1. Dinamización interna (producción de representaciones compatibles con el habitus). |
| 2. Orientación/canalización del flujo representativo de la psique. | 2. Erosión de límites (contribución a su modificación). |
| 3. Cristalización (estabilidad). | 3. Desborde de límites (manifestación magnética). |
| 4. Dependencia del proceso respecto de las posiciones (poder). | |
| 5. Flexibilidad relativa de la esquematización. | |

Aperturas empíricas

Los argumentos anteriores son simplemente analíticos, punto de partida, como tales, de eventuales precisiones empíricas. Quisiéramos enumerar, sin pretensión de exhaustividad, algunas direcciones para esa investigación.

1. La primera es la precisión del modo en que *habitus* e imaginación interactúan en la producción situada de prácticas concretas.

Dijimos que los fenómenos de tipo b.3 son el extremo de un *continuum* que tiene en el otro polo las prácticas más estrechamente atenuadas al *habitus*. Es de evidente interés clarificar tanto los puntos extremos como la gradación intermedia de ese *continuum*, y muy especialmente, como adelantamos, las condiciones particulares en que cada posición tiende a manifestarse. Una hipótesis implícita en nuestro análisis ha sido que las circunstancias de acción estimulan o desalientan la conversión en prácticas de las representaciones que escapan a las estructuras del *habitus*. Los ejemplos citados sugieren que existe una relación entre este fenómeno y la excepcionalidad de las condiciones, cosa que avalan algunos trabajos del propio Bourdieu, como los referidos al “efecto don Quijote” (Bourdieu, 1988b: 111). También B. Lahire (2004: 74-75) ha enumerado una serie de fenómenos de “crisis” que ponen en entredicho las regularidades del *habitus*, y por fuera de la “teoría de las prácticas” la relación entre creatividad de la acción y condiciones críticas o excepcionales ha sido un lugar común. Así, por ejemplo, Joas ha subrayado que el surgimiento de “acciones creativas” depende del quiebre de las rutinas prerreflexivas de la vida cotidiana (Joas, 2005: 28-29), siguiendo en esto una afirmación clásica de la etnometodología (Garfinkel, 2006: 66 y ss.), que remite a su vez al análisis seminal de Schütz sobre la frustración de expectativas en el conocimiento ordinario (por ejemplo, Schütz, 1974). Sin embargo, estas mismas investigaciones sugieren que la excepcionalidad encierra a su vez un campo muy diverso: el carácter novedoso de las situaciones, la densidad de los intercambios con otros agentes, la intensidad emocional de las circunstancias, son algunas de las subhipótesis.

2. Un segundo campo de investigación se refiere a las relaciones entre *habitus* e imaginación, no ya en la producción de prácticas sino en el proceso de constitución del agente.

Varios de los ítems que enumeramos hacen referencia, como vimos, a la socialización. La relación entre psique y sociedad es un enfoque clásico del

tema (Parsons, 1970; Giddens, 1995: 86 y ss.), pero el análisis precedente, al centrarse en la imaginación, acentúa un aspecto que en general ha sido poco atendido. Una hipótesis concreta es aquí que la socialización consiste también, sin desmedro de otros aspectos, en la reducción paulatina de la imaginación radical por el habitus. Y el interés más general de la investigación se orienta a dilucidar en detalle los componentes del proceso (puntos a.1; a.2 y a.3), sus relaciones mutuas (que en el análisis no hemos tratado), y muy especialmente el modo en que se despliega en el tiempo, constituyendo etapas y definiendo transiciones. Problemas como la mayor o menor reversibilidad del proceso, la importancia relativa de los habitus primarios (Bourdieu y Wacquant, 1999: 92) o el carácter armónico o no de las disposiciones adquiridas en distintos ámbitos (Lahire, 2004: 47 y ss.), tienen en este punto un campo circunscrito de exploración. A esto hay que añadir el estudio sistemático del modo en que se manifiesta el proceso en distintos puntos de la estructura social, sobre el que ya adelantamos una hipótesis (a.4), referida a la relación entre poder e imaginación. El avance de la investigación debiera aclarar al respecto principios más generales.

En este mismo terreno, es de especial interés la cuestión del papel de la imaginación en el desarrollo de la socialización. Existen al respecto destacados antecedentes, que han analizado, por ejemplo, el lugar de las fantasías lúdicas en la evolución de las competencias cognitivas (Mead, 1972: 182 y ss.; Winnicott, 1994). En general, pareciera tratarse de enfoques de la imaginación bastante distintos del que hemos utilizado, pero en cualquier caso es un campo abonado con experiencias clásicas de investigación. Por nuestra parte hemos sugerido la hipótesis (b.2a) de que la imaginación desempeña un papel en los procesos de modificación del habitus. La intensidad, la escala temporal y las condiciones de posibilidad de ese proceso son cuestiones que también permitiría deslindar la investigación.

3. El último campo se refiere al modo en que conviven habitus e imaginación *en la estructura del agente ya constituido*. Se trata aquí de dilucidar estructuras disposicionales típicas que asignan distintas posiciones relativas al habitus y a la imaginación radical. Obviamente, sólo de manera analítica se puede diferenciar del anterior, puesto que las disposiciones son producto de la socialización, pero merece un tratamiento aparte por su importancia y también por su complejidad.

Inspirándonos en el propio Bourdieu hemos sugerido la hipótesis (a.5) de que existen tipos distintos de habitus en función del modo en que se relacionan con la imaginación. Esta propuesta viene a sumarse a un campo de

investigación también desarrollado ya, que ha distinguido modalidades de *habitus* en función de otros parámetros; por ejemplo, su carácter más o menos próximo a lo cognitivo o lo corporal (Ignatow, 2009). Como dijimos, puede elaborarse también aquí una gradación, en función de la intensidad con que las disposiciones estimulan el flujo de la imaginación. La distinción entre *habitus* “creativos” y “rígidos” es el punto de partida intuitivo que la investigación debe refinar.

Un segundo aspecto de esta relación es el grado en que las disposiciones del *habitus* abarcan el flujo representativo de la psique. Dijimos que las disposiciones esquematizan a la imaginación sólo en parte, y que siempre hay un plus de representación que excede a sus estructuras. Un importante campo de investigación consiste en precisar esas relaciones, bajo la hipótesis de que existen estructuras de disposición con grados mayores y menores de “remanente”. El interés de esta cuestión salta a la vista, por cuanto de ella depende, aunque no en exclusiva, la mayor o menor probabilidad de los fenómenos que analizamos en el punto b.3.

Aperturas teóricas

Además de estos desarrollos empíricos, hay campos específicamente teóricos que quedan abiertos a partir de nuestro análisis. Sin pretender tampoco aquí ser exhaustivos, mencionamos los siguientes entre los más importantes:

1. El primero es el de las relaciones de *habitus*/imaginación con otros “componentes” del agente social. Hemos dicho que la imaginación complementa al *habitus* en aspectos fundamentales y diversos, pero eso no significa que ambas nociones agoten la realidad del agente. Más bien pareciera que el modelo puede enriquecerse con muchos otros conceptos, y que éstos pueden a su vez recibir desde esta perspectiva alguna actualización. Por mencionar los más comunes, la intencionalidad de la acción, la racionalidad en sus distintas formas, los diferentes enfoques del conocimiento práctico, el desempeño normativo o las emociones, son cuestiones que la teoría de la acción clásica y contemporánea ha tratado ampliamente y que pueden retomarse desde y para el modelo que propusimos. No es por supuesto un terreno virgen, sobre todo en el caso del *habitus*, cuyas relaciones con la racionalidad instrumental, por ejemplo, se han discutido ya extensamente (Bourdieu, 2007: cap. 2; Van Parijs, 1981: 309-310). En el caso de la imaginación el terreno está abonado sobre todo en la estela de Casto-

riadis, donde se han planteado discusiones explícitas acerca de la relación entre imaginación y racionalidad (Habermas, 2008; Castoriadis, 1999a: 53 y ss.), imaginación e intencionalidad (Bernardino y Viguera, 2007) o imaginación y emociones (Castoriadis, 2005c).

2. Un segundo campo se refiere al problema acción/estructura. Recordamos al principio que el modelo bourdiano es uno de los que retomaron esta cuestión con la intención de superar los dualismos clásicos. En la medida en que nuestra propuesta se inserta en la “teoría de las prácticas”, incorpora matices al modo en que ésta trata el problema. Concretamente, ofrece una conceptualización específica del fundamental fenómeno de la acción como acontecimiento, que el modelo contempla pero que, de acuerdo con nuestro análisis, no termina de teorizar.

Pero además, y puesto que la teoría de la acción que unifica habitus e imaginación no está necesariamente atada al concepto bourdiano de “estructura”, se abre un extenso campo de discusión que vincula el modelo precisamente con otros enfoques de “lo estructural”. De especial importancia nos parecen aquí las teorías que, como las de Giddens (1996: 65) y más claramente la de Archer (1997), incorporan la cultura a la dimensión estructural. Podría de hecho plantearse que la “cultura”, entendida como universo simbólico compartido, realiza en gran medida la función que hemos atribuido a la imaginación. Es de la cultura que los agentes extraen las representaciones que complementan al habitus, que lo erosionan y que, en algunos casos, se expresan más allá de sus límites. Sin intención de saldar aquí esta delicada cuestión, subrayemos simplemente que la imaginación es un medio conceptual para plantear la cuestión de la creatividad en la propia constitución del agente y no en su medio ambiente, sea material o simbólico. Pero ello implica dejar abierta la discusión acerca del vínculo entre cultura e imaginación, que nuestro análisis no ha tocado y que se despliega, en efecto, como una de sus principales prosecuciones teóricas. Qué debe la imaginación a las representaciones colectivas de una cultura, y de qué modo éstas, en tanto componente estructural, pueden ser alteradas por la imaginación radical, es un espacio de reflexión concreto que vincula nuestro análisis a la problemática acción/estructura.

3. Por último, y como ocurre con cualquier teoría de la acción, se abre un campo temático específico vinculado a la teoría del cambio social. El interés por la dimensión creativa de las prácticas se dirige precisamente allí, aunque obviamente las relaciones entre creatividad y cambio no son simé-

tricas (puede haber creatividad sin cambio y viceversa). Todo el espectro de las teorías del cambio, especialmente las que intentan tematizarlo en las sociedades actuales, puede asumirse como escenario de esta discusión. Sin embargo, nos parece que una teoría de la acción que se interese por la creatividad y la contingencia tiene particular afinidad con las propuestas que hacen de la fluidez de los lazos sociales, y de la capacidad inventiva de los actores, elementos importantes de los procesos de cambio. Entre las primeras cabe mencionar la influyente línea de pensamiento que representan autores como Castells o Bauman, que hacen de lo fluido y lo dinámico el aspecto distintivo de la sociabilidad contemporánea (García Selgas, 2006). Y entre las segundas puede mencionarse el enfoque de Wallerstein, en el que la creatividad se vuelve un componente clave de los procesos de cambio en circunstancias de crisis sistémica estructural (Wallerstein, 2003). Aunque esto no agota, por supuesto, las opciones del debate, da una idea de las proyecciones también ético-políticas del modelo que hemos sugerido.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Resumamos brevemente el recorrido que hemos realizado. Partimos de señalar un límite del concepto de habitus, que consiste en su mejor disposición para lo regular que para lo contingente. De allí desprendimos el interés de incorporar, en la descripción del agente social, un concepto concreto para dar cuenta de lo que el habitus supone pero no explica: la capacidad creadora de los agentes y la contingencia resultante de las prácticas. Sostuvimos que un cierto concepto de imaginación, el que proviene de la lectura castoridiana del psicoanálisis, puede postularse para ocupar ese sitio. Y tratamos de mostrar que aporta a la teoría de las prácticas tanto una mejor comprensión del habitus, en algunos aspectos de su funcionamiento, como una claridad mayor sobre las prácticas que escapan a su marco explicativo. Sostuvimos, en este sentido, que algunos fenómenos, que han sido caldo de cultivo de hipótesis extra y antisociológicas, adquieren una inteligibilidad específica en términos de teoría de la acción. Pero más allá de esos casos, las prácticas en general, y no sólo las atípicas, encuentran en este modelo un principio de interpretación más amplio, y por ende más realista. Al enumerar una serie de campos de investigación abiertos quisimos marcar tanto el interés potencial de la propuesta como su carácter de esbozo programático.

Quisiéramos concluir con una consideración más amplia sobre el interés que tiene la creatividad para la teoría de la acción social. El acento bourdiano en la regularidad expresa no sólo un gesto muy extendido de la tradición sociológica, sino también una clara apuesta política. Se trata de mostrar el peso de lo social en la constitución del agente y, en consecuencia, el efecto de la dominación en la distribución, siempre desigual, del espacio de los posibles. La apuesta continúa, en este sentido, una acepción clásica de la teoría crítica, según la cual mostrar los límites de la libertad es el primer paso para hacerla posible. Es desde este punto de vista que la imaginación y la creatividad se vuelven temas secundarios e incluso indeseables, ya que pueden arrojar sobre las determinaciones un velo al mismo tiempo tranquilizador y homogeneizante. El concepto de imaginación que hemos introducido, y el modo en que lo hemos hecho, no en reemplazo sino en interacción con el habitus, pretende evitar ese sesgo e introducir un aspecto igualmente esencial de cualquier sociología crítica: la conceptualización de las fuentes del cambio social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHER, Margaret. 1997. *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BARANGER, Denis. 2004. "Lecturas de Pierre Bourdieu: acción y sistema en la teoría de la práctica". En *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, coordinado por Emilio de Ípola. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- BERNARDINO, María Aurelia di y Ariel Viguera. 2007. "Intención e imaginación radical". En *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*, coordinado por Yago Franco, Héctor Freire y Miguel Loreti. Buenos Aires: Biblos.
- BOLTANSKI, Luc. 2000. *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre. 1988a. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- . 1988b. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- . 1991. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Anagrama.
- . 1999a. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

- . 1999b. *La miseria del mundo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . 2000. *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2004a. *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- . 2004b. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- . 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- y Loïc Wacquant. 1999. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BOUVERESSE, Jacques. 1995. “Regles, dispositions et habitus”. *Critique*, tomo LI: 573-594.
- BRONCKART, Jean Pierre y Marie Noëlle Schurmans. 2005. “Habitus, esquemas y construcción de lo psicológico”. En *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, dirigido por Bernard Lahire, Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1989. *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 2: La institución y lo imaginario*. Barcelona: Tusquets.
- . 1999a. “Hecho y por hacer”. En *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 1999b. “De la mónada a la autonomía”. En *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 1999c. “Imaginación, imaginario, reflexión”. En *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 2005a. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”. En *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- . 2005b. “Nuevamente sobre psique y sociedad”. En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, FCE.
- . 2005c. “Las raíces psíquicas del odio”. En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- . 2005d. “El descubrimiento de la imaginación”. En *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.

- CORCUFF, Phillipe. 2005. "Lo colectivo en el desafío de lo singular: partiendo del habitus". En: *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, dirigido por Bernard Lahire. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CROSSLEY, Nick. 2001 "The phenomenological habitus and its construction". *Theory and Society* 30.
- DUPUY, Jean Pierre. 1999. *El pánico*. Barcelona: Gedisa.
- DURKHEIM, Emile. 1982. "Origen de estas creencias (Fin)". En: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- FARFÁN, Rafael. 2005. "Sobre la naturaleza práctico social del conocimiento social: a propósito de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu". *Sociológica* 57.
- FERRARIS, Mauricio. 1999. *La imaginación*. Madrid: Visor.
- FERRATER MORA, José. 1964. "Modalidad". *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GARCÍA SELGAS, Fernando. 2006. "Bosquejo de una teoría de la fluidez social". *Política y Sociedad*, vol. 43, 2.
- GARFINKEL, Harold. 2006. *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- GIDDENS, A. 1996. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HABERMAS, Jürgen. 2008. "Excurso sobre Castoriadis: la institución imaginaria". En *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- HERAN, François. 1987. "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique". *Revue Française de Sociologie* XXVIII.
- IGNATOW, Gabriel. 2009. "Why the Sociology of Morality Needs Bourdieu's Habitus". *Sociological Enquiry*, vol. 79, 1.
- JOAS, Hans. 2005. *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press.
- LAHIRE, Bernard. 2004. *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- (dir.). 2005. *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LAPOUJADE, María Noel. 1988. *Filosofía de la imaginación*. México: Siglo XXI.

- MEAD, George Herbert. 1972. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- PARSONS, Talcott. 1970. "El superego y la teoría de los sistemas sociales". En *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCHÜTZ, Alfred. 1974. "La vuelta al hogar". En *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SHILLING, Chris. 2004. "Physical capital and situated action: a new direction for corporeal sociology". *British Journal of Sociology of Education*, vol. 25, 4.
- SHUSTERMAN, Richard. "Bourdieu and Anglo-American Philosophy". En *Bourdieu: A Critical Reader*, editado por Richard Shusterman. Oxford-Malden: Blackwell, 1999.
- STEINMETZ, George. 2006. "Bourdieu's disavowal of Lacan: psychoanalytic theory and the concepts of 'Habitus' and 'Symbolic Capital'". *Constellations*, vol. 13, 4.
- TAYLOR, Charles. 1993. "To follow a rule". En *Bourdieu: critical perspectives*, editado por Craig Calhoun, Edward Lipuma y Moshe Postone. Chicago: University of Chicago Press.
- VAN PARIJS, Phillipe. 1981. "Sociology as general economics". *Archives Européennes de Sociologie* 22.
- VÁSQUEZ GARCÍA, Francisco. 1999. "Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 61, 2.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2003. "Sistemas históricos como sistemas complejos". En *Impensar las ciencias sociales*, México: Siglo XXI.
- WARNOCK, Mary. 1981. *La imaginación*. México: FCE.
- WEBER, Max. 1996. "Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión)". En *Economía y sociedad*. México: FCE.
- WILLIAMS, Raymond. 2000. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- WINNICOT, Donald. 1994. *Juego y realidad*. Barcelona: Gedisa.

Recibido: 27 de diciembre de 2009

Aceptado: 14 de octubre de 2010